

Методологические принципы буддийской практики в тибетском буддизме

Буддийское учение вызывает в современной России неизменно растущий интерес. Количество публикаций по буддийской философии и культуре постоянно увеличивается. Буддийские учителя, приезжающие из Непала, Индии, Монголии, Японии, Европы и США, собирают многочисленные аудитории. Большое количество буддийских сайтов можно найти в Интернете. Существует даже буддийский форум, где обсуждаются вопросы, волнующие современных российских буддистов; в нем также участвуют представители других религиозных конфессий.

1. Кроме того, в настоящее время в России получили распространение дальневосточные (китайская и японская) и центрально-азиатская (тибетская и монгольская) формы буддизма. Практически в каждом крупном городе России существуют буддийские общины разных традиций – от тибетских школ *Кагьюпа* и *Ньинмапа* до *Дзен*. Относительно классического индийского буддизма эти формы следует рассматривать как производные, исторически более поздние. Они, по словам В.И. Рудого и Е.П. Островской есть «...результат осмысления и истолкования индо-буддийского наследия в терминах и культурных реалиях региональных духовных традиций, ибо иного инструмента для распространения мировых религий человеческая культура не знает» [Классическая буддийская философия. СПб., 1999. С. 24]. Однако буддизм является единственной мировой религией, которая в процессе своего распространения на Дальний Восток и в Центральную Азию не претерпела внутреннего идейного расслоения на ортодоксию и ереси. Ни одна из его школ не претендовала на монопольное владение духовной истиной. Это произошло потому, что сохранялось философское наследие исходной индо-буддийской традиции, поскольку философия в буддизме выступала высшей формой рефлексии на культуру в целом.

Как ни странно, подавляющее большинство российских буддистов (если не брать традиционные буддийские республики – Калмыкию, Бурятию и Туву) – молодежь: студенты, программисты, менеджеры, дизайнеры, учителя и так далее. Они вносят свой вклад в строительство новой России, но по-своему. И во многом такое своеобразие мышления, поведения и деятельности, коренится в творческом освоении учения Будды, переносе его на российскую почву.

Поэтому изучение буддийской философии в целом, и тибетских источников в частности, как никогда актуально для анализа нарождающейся особой российско-буддийской ментальности и выявления ее специфики. Более того, на мой взгляд, мало-помалу возникают очертания российской буддийской философии. (Можно обратить внимание на работы Б.Д. Дандарона, В.М. Монтлевича, А. Орлова и других.) Этот феномен также необходимо исследовать.

Методологические принципы буддийской практики в тибетском буддизме имеют своей основой глубоко разработанную философию Махаяны, особенно таких философских школ, как *Йогачара* и *Мадхьямика*. Термин «буддийская практика» в широком смысле означает применение нравственно-этических заповедей Будды в жизни, а также следование философским положениям и сотериологическим установкам буддизма, таким как развитие устремленности к Пробуждению, желание достижения идеала *Бодхисаттвы* – пробужденного существа, отказ от привязанности к страдательному (*сансарическому*) существованию. В узком смысле, понятие «буддийская практика» означает комплекс психофизических упражнений, включающих аналитические и неаналитические медитации, различные ритуалы, использующие трансовые состояния, рецитацию *мантр* и текстов и даже приемы боевых искусств (такое разнообразие техник вызвано стремлением охватить все аспекты жизни практикующего). Тибетский буддизм представляет собой своеобразную форму Махаяны, которая содержит в себе две религиозно-философские системы – *Сутру* и *Тантру*, являющихся основой для изучения и практики. Слова «*сутра*» и «*тантра*» пишутся

со строчной буквы, когда ими обозначаются доктринальные канонические тексты, а с заглавной – когда имеются ввиду религиозно-философские системы: *Сутра* и *Тантра*.

Наиболее разработан анализ методологических принципов в практике тибетского буддизма в работах буддолога, профессора миланского университета и одновременно мастера тибетской традиции *Дзогчен*, Намкая Норбу Ринпоче. Он выделяет три основополагающих методологических принципа: отречение, преобразование и самоосвобождение.

Отречение от сансары и искоренение *клеш* - аффектов, относится к системе *Сутры* – махаянскому аналогу *Тхеравады*. Оно предполагает отказ от мирских привязанностей, монашеский образ жизни (либо мирской со значительными ограничениями). Оно зарождается из осознания непостоянства всего сущего, неминуемости смерти и различия *сансарических* и *несансарических* проявлений. Многочисленные ограничения и правила, выработанные в результате осуществления принципа отречения, являются инструментами для упорядочения психической и социальной жизни.

Преобразование как методологический принцип означает пути и способы трансформации «профанного» сознания ученика в «сакральное», пробужденное состояние Будды. Преобразование аффектов в мудрости Будды составляет самую суть системы тантрического буддизма.

Оригинальной точкой зрения Намкая Норбу является мнение о том, что третий и наивысший методологический принцип буддийской практики – принцип самоосвобождения, составляющий фундамент традиции *Дзогчен*, которая сохранилась не только в рамках тибетского буддизма, но и в коренной тибетской религии – *Бон*.

2. Самоосвобождение предполагает мгновенное неконцептуальное распознавание всех возникающих в сознании феноменов. Мгновенное осознание феноменов, как имеющих природу сознания ведет к недвойственному восприятию, деление на ум и материю исчезает, все воспринимается как единый чистый ум, - происходит самоосвобождение явлений в их собственную природу – природу ума. Так проявляется основное качество Будды – неконцептуальная мудрость, постигающая пустотность всех феноменов [Муллин Г. Практика Калачакры. М., 2002].

Данная точка зрения базируется на *дзогченевских тантрах* и *упадешах* – письменных источниках, фиксирующих уникальный опыт Пробуждения мастеров *Дзогчена*; однако она разделяется не всеми представителями других тибетских школ. В данной статье, ввиду обширности темы, принцип самоосвобождения не рассматривается, однако он нуждается во всестороннем исследовании и представляет собой интереснейший предмет для научного анализа.

При всей глубине исследования Намкай Норбу рассматривает методологические принципы не как отдельный предмет изучения, а для того, чтобы дать панорамный обзор и основные смыслы тибетских буддийских практик. Он не показывает механику действия методологических принципов на примере отдельных практик, ограничиваясь общими определениями. Необходимо, на мой взгляд, более объемное рассмотрение методологических принципов, начиная с определений и заканчивая практическим применением.

3. В отечественной литературе тема методологических принципов затрагивается в работах Е.А. Торчинова. Он выделяет принцип воздействия *махаянской Сутры* как постепенную работу с сознанием, которое косвенным образом влияет на бессознательное, «очищая» его. Принцип преобразования представлен им как прямая работа с бессознательным, подчас опасная, но гораздо более эффективная [Последовательные стадии медитации на пустотность. Сборник. М., 2001. С. 13]. Сильная сторона такой интерпретации заключается в том, что Торчинов дает анализ методологических принципов, используя психоаналитическую терминологию, что, несомненно, многое проясняет для европейского читателя. Однако, опять-таки, дан лишь общий абрис методологических подходов, без детального рассмотрения.

Что касается буддийских источников, то на тему структурообразующих принципов Сутры и Тантры писало множество тибетских авторов: *Джамгон Конгтрул*, *Лонгченпа*, *Джун Мипам* – ученые, придерживавшиеся традиции *Дзогчен*. Также на русском языке опубликованы некоторые фрагменты канонических писаний – *тантр* и сочинений *Падмасамбхавы*.

3. В своей работе среди прочего я пытаюсь рассмотреть выражение принципа преобразования в классификациях тантр и конкретной тантрической практике на примере *Калачакра-тантры*. С этой точки зрения интересны исследования Г. Муллина «Практика Калачакры» [*Другпа А. Семь упражнений ума. Улан-Уде, 1998. С. 8*] и А. Берзина «Принятие посвящения Калачакры» [*Берзин А. Принятие посвящения Калачакры. СПб., 2002*]. В них детально анализируется сложная механика действия *Калачакра-тантры*, ее символический аппарат. Также ключи к пониманию принципа преобразования дает работа современного буддолога Рамачандры Рао «Тантра. Мантра. Янтра» [*Рамачандра Рао. Тантра. Мантра. Янтра. М., 2002*]. Книга написана на обширном материале тантрических текстов и уделяет внимание многим аспектам тантрической практики.

В настоящее время, пожалуй, нет специальных исследований, посвященных анализу методологических принципов в отечественной буддологической литературе. Поэтому необходимо выявление принципов отречения и преобразования в практиках тибетского буддизма и раскрытие их философского содержания, а также исследование воздействия философских принципов, посредством символической коммуникации, в конкретных *сутрических* и *тантрических* практиках. Философская основа религиозно-этических систем *Сутры* и *Тантры* обнаруживает свои корни в таких классических буддийских философских школах, как *Вайбхашика*, *Саутрантика*, *Йогачара* и *Мадхьямика*.

Система Сутры и принцип отречения.

Для рассмотрения системы *Сутры* необходимо коснуться феномена махаянских сутр, на которых она зиждется. Е.А. Торчинов по этому поводу пишет: «Появление махаянских сутр является одним из самых загадочных моментов в истории буддизма. Мы не имеем ни малейшего представления ни об их авторах, ни о точном времени их появления. По существу, датировка махаянских сутр ограничена некоторыми знаниями относительно возможного верхнего предела их появления. Он определяется по точно известным нам датам перевода того или иного текста на китайский язык. Исходя прежде всего из этих дат, мы можем предположить, что сутры Махаяны в основном создавались между I веком до н.э. и IV веком н.э., причем наиболее интенсивным периодом их появления были II–IV века» [*Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 163*].

Одной из причин появления *сутр* в разное время была *махаянская* установка: всякие истинные слова и есть слова Будды. В *Махаяне* Будда превращается в универсальный принцип, природу реальности и любой монах и *йогин* имели возможность прикоснуться к его мудрости. Поэтому «Будда через пятьсот лет после своей кончины произнес во много раз больше речей и проповедей, чем за всю свою жизнь» [Там же. С. 64].

Слово «*сутра*» означает нить, на которую что-либо нанизывают. В Индии так называются базовые тексты, которые фиксировали учение основателя той или иной религиозно-философской традиции.

Текстуальную основу *Сутры* как религиозно-философской системы составляют не только *махаянские сутры*, но и комментарии к ним индийских и тибетских ученых и религиозных иерархов, а также религиозно-философские трактаты (*шастры*). Все эти сочинения образуют тибетский канон.

При определении системы *Сутры* я опираюсь на точку зрения тибетского ученого-энциклопедиста XIX века *Джамгона Конгтрула*, изложенную в «Сокровищнице знания». При описании «Трех Драгоценностей» – Будды, *Дхармы* и *Сангхи*, он подразделяет *Дхарму*, как учение Будды, на *Дхарму писаний* и *Дхарму осуществления*. *Дхарма писаний* подразделяется на *Сутру* и *Тантру*. *Сутра* содержит в себе Три корзины – *Винаю*, *Сутру* и *Абхидхарму*, а *Тантра* включает четыре класса *тантр*.

О *Дхарме осуществления* М. Зегерс пишет так: «Дхарма осуществления подразделяется на три вида упражнений: упражнение в дисциплине, упражнение в медитации и упражнение в мудрости. Три корзины соответствуют трем видам упражнений» [Зегерс М. Буддийские термины. СПб., 1998. С. 31].

Также при описании системы *Сутры* в тибетских текстах упоминается о классификации учения Будды на две колесницы. Колесница – это то, что доставляет к цели – состоянию Будды, позволяет обрести плод, поэтому у нее выделяется два аспекта: причины и плод.

В «Колеснице причины» главное – создавать причины для Просветления, накапливать заслуги. Этот длинный путь называется также «Колесницей характеристики», что означает, что она обладает характеристикой подлинной колесницы, которая ведет к полному достижению состояния Будды. Это и есть подход *Сутры*.

Целью буддийского пути, как и других религиозных систем, является спасение, которое здесь трактуется как освобождение от страданий *сансары*. Изучение философского базиса *Сутры* также подчинено этой цели и является частью трехчленной тренировки ума. Три упражнения, образующие основание пути, включают в себя упражнения в нравственности (*шила*), различающей мудрости (*праджня*) и созерцания (*самадхи*).

В движении к Пробуждению прежде всего необходимо понимание. К полному органичному пониманию также приходят через три стадии. Цультрим Гьямцо, ученый лама традиции *Кагью*, пишет: «Первой стадией является слушание или изучение с открытым и восприимчивым умом, который не искажает то, что было услышано или изучено. Вторая стадия – это внимательное размышление над услышанным или изученным для прояснения его истинного значения. Третья стадия (созерцание) состоит в интеграции вновь обретенного знания или понимания с нашим собственным существом или характером...Скорее это практика в смысле реального делания или состояние, противоположное размышлению» [Последовательные стадии медитации на пустотность. Сборник. М., 2001. С. 10].

В системе *Сутры*, первое, что требует глубокого понимания, это необходимость отречения от страданий *сансары*. Сначала ученик при помощи изучения философии и специально сконструированных аналитических медитаций приучается видеть в своей жизни непрекращающееся страдание, которое подразделяется на три вида. Адзом Другпа, мастер традиции *Дзогчен*, об этом пишет: «Из недобродетельной кармы рождаются три дурных перерождения, а из добродетельной кармы – три благих перерождения, но в каком месте сансары вы бы ни, рождались все равно невозможно выйти за пределы страдания. *Страдание страдания* в трех дурных участках подобно гнойным язвам, поразившим тело человека и так уже зараженного проказой. *Страдание изменчивости* трех благих перерождений подобно состоянию пчелы, заключенной в сосуд с медом. *Всепроникающее страдание* – это неправильное различение неудовлетворительного, как приносящего удовлетворение, и цепляние за это удовлетворение. Ошибочное восприятие всех приятных переживаний, как приносящих удовлетворение, именно это является причиной нескончаемых страданий, той водой, которая льется на мельницу. Когда мы едим отравленную пищу, то отравление происходит одновременно с перевариванием. Точно также действует привязанность и погруженность в удовлетворенность трех высших перерождений. До тех пор, пока истина природы дхарм /дхарматы/ не будет непосредственно познана, мы постоянно будем во власти страдания. Это общая природа всех дхарм и живых существ».

Осознание того, что мы страдаем, и поиск причин страдания в собственных омрачениях (*клешах*) – неведении, привязанности, гнева, зависти и гордости, – ведет к стойкому желанию освободиться от страдания, которое в системе *Сутры* нашло свое выражение в принципе отречения. Нагарджуна в своем «Письме к другу» говорит:

«Воистину отбрось желания –
этот источник старости, болезни и смерти,
источник множества страданий.
Породи в себе печаль, осознай их пагубность,

Послушайся меня, мой друг!» [Цит. по: *Другпа А. Семь упражнений ума. Улан-Уде, 1998. С. 19*].

Отречение возникает, когда йогин ослабляет свое цепляние за постоянство и материальность, упражняется в осознании непостоянства и ощущает бессмысленность всех мирских действий; у него возникает желание не терять время попусту и практиковать добродетель немедленно. Ум начинает отвращаться от желания встречающихся удовольствий, в нем рождается и начинает развиваться устремленность к высшему Пробуждению (*Бодхичитта*). Адзом Другпа дает практические наставления по отречению: «Развивайте веру и желание обрести это состояние конечного блаженства великой Нирваны. Необходимо слушать глубокие наставления о пути обретения Буддства и практиковать их с убежденностью и верой. Это нужно делать, не просто поняв и выслушав какие-то крупницы знания, а необходимо брать пример с великих практиков прошлого, как описано в их житиях. Следуя этим примерам, однонаправленно сосредоточьтесь на практике. Не занимайтесь практикой кое-как, оставьте привязанность к этой жизни. Практикуйте в уединенных местах, в одиночестве разделив свое время на медитативные сессии, и развивайте убежденность и непреклонную решимость достичь конечной цели своей практики. Если упражнять свой ум, соединяя вышеуказанным образом пример и значение, то стремление обрести состояние Будды ради блага других будет становиться все глубже и глубже, и именно это является знаком успеха в практике. Когда мы будем усердно практиковать, собрав все принципиальные наставления, и наш ум по-настоящему отвратится от этой жизни, и когда мы вонзим победный флаг реализации на уединенной горе, то тогда практическая цель этого упражнения будет достигнута» [Там же. С. 25].

Понимание философской основы *Сутры* и *Тантры* невозможно без глубокого усвоения принципа отречения, поэтому он является основной методологической нитью, связующей все практики *Сутры* и *Тантры*.

Система Тантры и принцип преображения

В V-VI веков н. э. в буддизме *Махаяны* постепенно зарождается и формируется новое направление, получившее название *Ваджраяны*, или тантрического буддизма.

4. Слово «*ваджра*» первоначально употреблялось для обозначения громового скипетра (молнии) ведийского бога *Индры*, но постепенно его смысл изменился. Одно из значений слова «*ваджра*» - алмаз. В рамках буддизма слово «*ваджра*» стало вмещать в себя два основных символа: алмаз и вспышку молнии. Основное качество алмаза, которое выделяют буддисты - неразрушимость, и потому алмаз символизирует «изначально совершенную природу пробужденного сознания» [Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 120]. С другой стороны, слово «*ваджра*» стало ассоциироваться с самим пробуждённым состоянием, просветлением подобным мгновенному удару грома или вспышке молнии:

Поэтому, как один из вариантов, В.П. Андросов предложил переводить слово «*Ваджраяна*» - Молниеподобная колесница [Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. М., 2000]. Наиболее же распространённый перевод - «Алмазная Колесница».

Сам термин «тантра» обозначает тип текстов, на основе которых были выработаны доктринальные принципы Ваджраяны, в том числе и методологические. Слово «тантра», образованное от корня «тан» (тянуть, растягивать) и суффикса «тра», означает основу ткани; то есть речь идет о базовых текстах, служащих основой, стержнем. Тибетские буддийские ученые переводят слово «тантра» со значением «непрерывность», и понимают ее не только как тип основополагающих текстов, но и как философский принцип, выражающий основу любого психофизического опыта. Непрерывность психофизического опыта представляет собой постоянное чередование двух основных состояний, из которых этот опыт складывается. Первое – спокойное состояние ума; в буддизме оно называется пустотностью. Это состояние изнутри проявляет движение бесчисленных мыслей. Два этих состояния – пустота и движение - непрерывно чередуются. Собственно философское значение слова

«тантра» - непрерывность покоя и движения, которая составляет природу пробужденного ума.

Человек, стремящийся практиковать *Ваджраяну*, с необходимостью должен исходить из основных принципов, составляющих суть и Хинаяны и Махаяны, а именно из принципов бесповоротного отречения и Бодхичитты [Гампопа, Дагпо Лхардже Сёнам Ринчен. Драгоценное украшение освобождения. Исполняющая желания драгоценность истинного Учения. Пер. с тиб. СПб., 2001]. Поэтому вступающий в *Тантраяну* должен культивировать те основы, что составляют фундамент как Хинаяны, так и Махаяны. Только на основе такой подготовки он становится кандидатом для тантрийской практики.

Ваджраяна использует все сотериологические установки и мотивации Хинаяны и Махаяны и облакает их в особую символическую форму. Создается богатый символический язык, на который переводится весь компендиум буддийского знания. Параллельно возникают собственно тантрические методы, составляющие специфику Алмазной Колесницы.

Колесница Тайной Мантры (*Ваджраяна*) считается более глубокой и быстрой, ведущей к полному Пробуждению именно потому, что все тантрические практики базируются на уникальном и специфическом принципе преобразования.

Как пример можно рассмотреть феномен порождения тантрических божеств (*йидамов*) в созерцательной практике. В переводе с тибетского *йидам* буквально означает «благой ум», с санскрита – «покровительствующее божество» (*ишта девата*). Эти божества, многорукие и многоголовые, с множеством атрибутов, являются сложнейшими архетипическими символами, обозначающими высшие состояния сознания. Такой точки зрения придерживается Е.А. Торчинов: «...Ваджраяна, использовав внешность, форму объективных культов и народных верований и суеверий, радикально переосмыслила их содержание, преобразив первобытных демонов и бесовок в символы тех или иных состояний психики, что превратило их в искусственно сконструированные образы архетипов коллективного бессознательного» [Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 133].

По существу, учения любой *Тантры*, ее наивысшая цель – Пробуждение, и предлагаемые ею методы могут быть наглядно представлены в образе *йидам*. Имена *йидамов* обычно совпадают с названиями *Тантр*: *Хеваджра*, *Калачакра*, *Гухьясамаджа*, *Чакрасамвара* и др. Таким образом, *йидамы* символизируют Пробуждение и по своему статусу тождественны Буддам. Это тантрические Будда-формы, проявления *Самбхогакаи*. *Самбхогакая* (санскр.) – «тело блаженства». Более тонкий из двух видов *Рупакаи* («тела формы»), который зрим только для мастеров медитации и *бодхисаттв*. Оно представляет существование, характеризующее полным наслаждением (обладанием) Истиной Великой Колесницы.

Из сансарного существа практик через сакральные ритуалы посвящения (*ванг*) и практики преобразуется в Будду той или иной формы. Весь процесс посвящения и *садханы* (*Садхана* – тантрическая практика) детальнейшим образом коррелирует с рождением, развитием и возмужанием иного существа – пробужденного. Здесь разыгрывается драма «второго рождения». Этим воображаемым вначале образам йогин всем своим существом стремится придать онтологический статус, то есть слиться с сущностью божества в неиссякаемом блаженстве (*бхога*) познания Истины. Объединение с формой божества в виде «звука, света и лучей» [Норбу Н., Шейн Д. Кристалл и Путь Света. СПб., 1998] позволяет пережить проявление ясности пробужденного ума, который является врожденной природой каждого существа.

В целом *Ваджраяна* разработала огромное количество методов, позволяющих постичь единство пустотности и ясности, сплавить это постижение в переживание на всю область индивидуального психофизического опыта. Все многообразие методов, применявшихся в зависимости от способностей учеников и степени их постижения, имеет единый методологический принцип – принцип преобразования.

Методология *Тантры*, хотя и приводит, согласно традиции, к тому же результату, что и методология сутр классической *Махаяны*, тем не менее, по своему характеру она прямо противоположна той. *Махаяна* (да и *Хинаяна*) прежде всего работала с сознанием, с тем тонким и поверхностным слоем психики, который характерен именно для человека и тесно связан с типом цивилизационного развития того или иного общества и его уровнем. И только постепенно просветляющее воздействие методов *Махаяны* затрагивает более глубокие слои и пласты психики, очищая их.

Ваджраяна сразу начинала работать «с пучинами бессознательного, используя его безумные сюрреалистические образы и архетипы» [Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 128] для быстрого преобразования самих корней аффектов: страстей, влечений, привязанностей, - всего того, что могло и не осознаваться самим практикующим, бомбардируя, однако, его сознание «изнутри». Затем только наступала очередь сознания, преображающего вслед за очищением темных глубин подсознательного.

Именно поэтому академическая *Ваджраяна*, возникшая в монастырях-университетах *Викрамашила*, *Наланда*, *Одантапури* в Индии, базировалась на философском фундаменте *Сутры*, кодифицируя его в богатом символическом материале божеств и *мандал*.

Доктринально, возможность глобальной трансформации подтверждается концепцией *Татхагатагарбхи*, впервые появившейся в «*Махапаринирвана сутре*», «*Татхагатагарбха сутре*», «*Ратнаготравибхаге*» и сыгравшей ключевую роль в становлении индо-тибетской *Ваджраяны*, а также дальневосточного буддизма.

Термин «*Татхагатагарбха*» приобрел два основных значения:

Татхагата – «Так Приходящий», эпитет Будды.

Гарбха – зародыш, эмбрион. Зародыш, семя состояния Будды в каждом живом существе. Все потенциально являются Буддами, то есть имеют возможность обрести Пробуждение методом постепенной трансформации на буддийском пути. Семя нужно взрастить, зародыш должен развиваться.

Эта интерпретация легла в основу знаменитого постепенного пути, синтезировавшего подход *махаянской Сутры* и методы *Ваджраяны*; она распространена в тибетской ветви *Махаяны* (кроме *Ануттарайога-тантр* и *Дзогчена*).

Гарбха – матка, лоно.

Татхагатагарбха – вместилище Будды.

В живых существах уже присутствует природа Будды. Все существа уже Будды, надо только проявить пробужденную природу (*Ануттарайога-тантры*).

Более радикальная позиция: ее не надо реализовывать, она уже актуальна, нужно осознать себя Буддой здесь и сейчас (школы *Хуаянь*, *Чань*, *Дзогчен*). Природа ума и есть Пробуждение, изначальное знание (*ригна*). Оно присутствует в любом акте сознания. Живое существо – это Будда с омрачениями (*клеши*); Будда – живое существо без них.

Таким образом, *клеши* также имеют пробужденную природу, - пусты, не существуют в абсолютном смысле, и, будучи осознаны практикующим, могут быть трансформированы в мудрости Будды. Вот одна из существующих классификаций преображения *клеш* в мудрости, основанная на «*Чакрасамвара тантре*»:

гнев – зерцалоподобная мудрость;

привязанность – различающая мудрость;

неведение – мудрость *Дхармадхату* (*Дхармадхату* – вместилище всех феноменов);

гордость – мудрость равенности;

зависть – всеисполняющая мудрость.

Более того, вся психофизическая структура преображается в ходе тантрических садхан в *мандалу Ваджрного Тела* – психофизическую проекцию Пробужденного Ума, вмещающую в себя образы пяти *Дхьяни-Будд* и их свиты. Принцип преображения теснейшим образом связан с философским понятием ясности, как выражения вечной и непрерывной способности природы ума проявлять различные чистые и нечистые формы. Трансформация нечистых *сансарических* проявлений в чистые формы

Руपाкаи обнажает принцип ясности во всей полноте. Блаженство выступает как важнейший атрибут природы Будды; в *тантрах* провозглашается тезис о тождестве пустоты и блаженства. В силу представлений о взаимосвязи микрокосма и макрокосма, сексуальный оргазм рассматривался как наиболее адекватное *сансарическое* выражение трансцендентального блаженства. Происходит кодификация основных принципов *Махаяны* в сексуальных образах подсознания [Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000].

Пробужденное сознание рождается из искусного метода (*упая*) и мудрости – интуитивного постижения пустотности всех феноменов. Искусный метод нередко в махаянских текстах отождествляется с великим состраданием (*каруна*) *Бодхисаттвы*; в *Тантре* метод соотносится с мужским началом (символ – *ваджра* – скипетр), а мудрость с женским (символ – колокольчик); возникает образ тантрического божества, как находящейся в соитии пары, союз метода и мудрости как адекватное символическое описание Непревзойденного Пробуждения (*Абхисамьяksamбодхи*). При этом тибетские авторы подчеркивают, что эту пару нужно рассматривать не как отдельные мужское и женское божество, но как единое пробужденное существо; здесь в полной мере проявляется доктрина недвойственности.

Таким образом, преображение на буддийском пути приводит к недвойственному восприятию, где субъект, объект и сам акт восприятия есть состояние пробужденной личности (в буддийской теории познания в понятие личности также включается и все поле ее восприятия) [Буддийский взгляд на мир. СПб., 1993. С. 7].

Основываясь на классификации в традиции новых переводов *тантр* (*Сарма*), можно сказать, что методологический принцип преображения разворачивается постепенно. В низших классах *тантр* он затрагивает в большей степени «внешние» аспекты личности, в *тантрах* же наивысшей йоги происходит глубинное преобразование всех слоев психики.

Здесь нужно сделать оговорку: любая *тантра* имеет основу, путь и плод, то есть практикуя даже низшие классы *тантр* можно обрести Пробуждение, но приложив большие усилия и за гораздо более долгий срок (от 3 до 16 человеческих жизней). Поэтому в тибетской монастырской образовательной системе низшие классы *тантр* в большинстве своем применяются как этап обучения, а не путь всей жизни; для народа же обучение «внешним» *тантрам* проводится непрерывно.

Преображение в Калачакра-тантре

В предыдущем пункте мы выявили логику развертывания принципа преображения в системе *Тантры*. Сейчас стоит обратиться к механике действия принципа преображения в конкретной *тантрической садхане* (практике), каким образом символически кодифицированный текст (*йидам*) изменяет содержание психики, при глубоком его усвоении. Для этого обратимся к *Калачакра-тантре*, появившейся в Индии значительно позже других систем. Она со времени своего появления уже содержала в себе знания трех низших классов *тантр*, а также отцовских и материнских *тантр* *Ануттарайога-тантры*. Поэтому в Тибете она почитается как «царица всех тантр» [Берзин А. Принятие посвящения Калачакры. СПб., 2002].

В высших *тантрах* йогин учится отделять тонкое тело от грубого, что позволяет сознанию проявляться на тонких уровнях. Эти трансовые состояния сопровождаются переживанием интенсивного блаженства и используются для созерцания пустотности всех феноменов. Это принципиальное отличие от всех небуддийских психотехник.

«Калачакра продвигается в этом отношении на шаг вперед: разрушаются даже тонкие энергии и капли, а медитация проводится на основании «пустотного тела», - пишет известный исследователь системы *Калачакра* Г. Муллин [Муллин Г. Практика Калачакры. М., 2002. С. 135].

Слово «*Калачакра*» переводится как круг или круговорот времени. В *Калачакра-тантре* выделяется три таких круговорота: внешний, внутренний и изменяющий.

Внешний круговорот времени – это Вселенная, силы и законы макрокосма, несомненно, влияющие и обуславливающие всякое живое существо. Здесь имеется в виду мера изменения Вселенной. Внешний круговорот описывают астрология, астрономия и история – науки, являющиеся неотъемлемой чертой системы *Калачакра*.

Внутренний круговорот времени – микрокосм, касается живых существ, их тел и внутреннего опыта. Мера изменения явлений внутреннего опыта совсем другая. Этот круговорот описывается медициной, включающей учения об энергетической системе человека; особой феноменологией сознания и психологией.

Эти два круговорота составляют *сансару* – неосознаваемый, неконтролируемый жизни (в буддизме живое все, что существует; все пронизано сознанием, следовательно, живо). Круговороты управляются импульсами энергии, называемыми в *Калачакра-тантре* «ветры кармы». «Карма – это сила, которая внутренне связана с сознанием и возникает по причине заблуждения относительно реальности», – пишет А. Берзин, и далее: «Например, коллективные кармические потенциалы предшествующих действий громадного числа существ, включая нас самих, дают рост импульсу, заставляющему эту Вселенную развиваться в конкретных обстоятельствах и формах жизни, в которых мы и другие существа впоследствии получим рождение... Много уровней внешних и внутренних циклов времени переплетаются сложным образом друг с другом. Одним словом время не имеет ни начала. Ни конца» [Берзин А. Принятие посвящения Калачакры. СПб., 2002. С. 37-38].

Принцип преобразования концептуально изложен в идее изменяющего круговорота времени, который устанавливает последовательность созерцательных практик *Ануттарайога-тантры*. Происходит освобождение от внешнего и внутреннего круговоротов, как пишет А. Берзин: «Освобождение от времени означает наше избавление от заблуждения и его инстинктов, которые снова и снова вызывают возникновение импульсов, или кармы, отдающей нас на милость разрушениям времени... Также мы не будем ограничены типом того тела, которое находится под контролем периодических биологических сил, таких как голод, сексуальные потребности, усталость или старение. Вместо этого в результате полного постижения реальности сделается возможно зародить те циклы форм, приносящие пользу другим, которые выходят за любые ограничения, накладываемые временем» [Берзин А. Принятие посвящения Калачакры. СПб., 2002. С. 40].

Процесс преобразования, освобождения от неведения, начинается с посвящением (*ванг*) *Калачакры*. Практикуя стадии зарождения и завершения в форме *Калачакры*, йогин постигает тончайший уровень сознания – Ясный Свет, позволяющий видеть реальность. Непрерывное сосредоточение на реальности разрушает неведение и приносит освобождение от внешних и внутренних кругов времени.

Как только сознание Ясного Света – природа Будды, пронизывающая каждый момент опыта, будет освобождено от заблуждения, порождающего карму, а, следовательно, бесконечные циклы времени, оно породит свободное тело Будды – в форме *Калачакры*. Такова в самых общих чертах теоретическая подоплека развертывания принципа преобразования в *Калачакра-тантре*.

Если же рассмотреть символизм фигуры Калачакры в практиках стадии зарождения (*кьедрим*), можно попытаться выявить практическое действие принципа трансформации, в рамках которого была выработана особая методика получения освобождающего знания – «символическая передача». Йогическая традиция утверждает, что посредством восприятия, созерцания символов происходит более глубокое усвоение изначального знания; в *Сутре* оно изложено в форме, пригодной для интеллектуального понимания и изучения («устная передача»), *Тантра* же кодирует все психофизические параметры, подлежащие трансформации, в символы; кроме того кодируется весь буддийский путь к Пробуждению. Цель созерцания атрибутов *Калачакры* – очищение элементов, способностей и функций психики. Созерцание всей философско-психологической, морально-этической и сотериологической базы учения Будды в виде формы *Калачакры*, его дворца и *мандалы*, как символического текста, объединение с *йидамом* и растворение, приводит к качественной

интериоризации всех этих истин, которые являются сверкающими качествами Пробужденного Ума.

Тема необходимости для философа личного живого опыта постижения реальности всегда актуальна, и существующая буддийская традиция может быть помощником на этом пути. Тантрический опыт, как дерзновенный эксперимент духа, оживляет логико-эпистемологические и сотериологические схемы, вносит подлинно буддийский смысл в тексты и образ жизни. Опыт Пробуждения – искомый результат, из которого исходит вся буддийская философская традиция, и к постижению которого она направлена. Следовательно, методологические принципы пратики с необходимостью подчинены доктрине недвойственности – философской квинтэссенции опыта Пробуждения. Изучение психологических и философских оснований доктрины недвойственности может сблизить интеллектуальные традиции России, Востока и Запада и задать новые смыслы и интеграционные подходы в их диалоге.